

Edward Kasperski

Poznanie i sztuka egzystowania u Kierkegaarda

I

Głównym tematem tego szkicu jest podjęta przez Kierkegaarda krytyka kategorii podmiotu poznania i konfrontacja jej z figurą podmiotu egzystencji. Kierkegaard poddał radykalnej krytyce koncepcję podmiotu wypracowaną głównie w idealizmie Hegla i przeciwstawił jej koncepcję „subiektywnie egzystującego myśliciela” (*den subjektive eksisterende Taenker*). Koncepcja subiektywnego myśliciela stanowiła bez wątpienia jedną z głównych figur myśli i pisarstwa Kierkegaarda. Subiektywny myśliciel był alternatywny dla Heglowskiego filozofa, doktrynalnego teologa i obiektywnego autora. Uosabiał, najkrócej mówiąc, syntezę pierwiastków egzystencjalnych, etycznych i poznawczych. Te ostatnie odzwierciedlały w wykładni Kierkegaarda estetyczną postawę wobec świata oraz estetyczny pogląd na świat. Miały w nich oparcie.

Dla klarowności wywodu interpretację wspomnianych kontrowersji wypadnie ograniczyć do głównego filozoficznego dzieła Kierkegaarda *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (1846), jednakże pełna konsekwencja nie jest w tym względzie możliwa. Dzieje się tak choćby z tego względu, że w pisarstwie Kierkegaarda „wszystko się wzajemnie przenikało” a poszczególne teksty odnosiły się i nawiązywały do tekstów pozostałych. Dzieło to stanowiło bowiem rozwinięcie pracy wcześniejszej, zatytułowanej *Okruchy filozoficzne* (1844), co zresztą sygnalizowało zawarte w tytule słowo *Efterskrift* (postscriptum, dopisek). *Okruchy* prezentowały w szczególności przesłanki dla myśli, które Johannes Climacus – fikcyjny autor obu prac Kierkegaarda – prezentował w *Afsluttende...* Do istotnych

składników *Okruchów* z interesującego nas tutaj punktu widzenia należała krytyka poznania historycznego oraz rozgraniczenie aktu poznania od aktu wiary.

II

Jako „subiektywny myśliciel” Kierkegaard kontynuował według własnego przekonania tradycję egzystencjalno-antropologiczną, którą wywodził od Sokratesa i w której, jak stwierdzał jego pseudonim Johannes Climacus w *Okruchach*, „każdy człowiek stanowi sam w sobie centrum i cały świat ześrodkowuje się tylko względem niego, albowiem jego samopoznanie jest poznaniem bóstwa”¹. To z kolei ważyło na jego stosunku do aktywności poznawczej, poznania w ogóle i do podmiotu poznającego w szczególności. Osią tego stosunku było niewątpliwie samopoznanie. Kierkegaard był w pierwszym rzędzie wirtuozem samopoznania, jego teoretykiem i praktykiem, mistrzem introspekcji i autoanalizy. W tej dziedzinie nie miał sobie równych. Był fenomenem na skalę historyczną i światową. W znanym i wielokrotnie cytowanym fragmencie *Afsluttende...* Climacus oznajmiał, że „wszelkie istotne poznawanie dotyczy egzystencji, bądź też tylko to poznanie, którego stosunek do egzystencji jest istotny, bywa poznawaniem istotnym”. Formuła ta znaczyła, że „poznanie odnosi się do poznającego, który jest istotnie pewnym egzystującym” i że z tej racji „wszelkie istotne poznawanie istotnie odnosi się do egzystencji i do tego, że się egzystuje”. Z wywodu wynikała też konkluzja, że „tylko poznawanie etycznie-religijne jest istotnym poznawaniem”².

Nie znaczyło to jednak, że owo istotne poznanie zajmuje się na przykład heglowską tożsamością myśli i bytu (z tezą tą Climacus w *Afsluttende...* zajadłe polemizował) lub że poznanie odnosi się w sposób obiektywny „do czegoś istniejącego jako swego przedmiotu”³. Jednakowoż pogląd Climacusa nie oznaczał także redukcji poznania do dziedziny etyki lub religii. Istotność poznawania etycznego

¹ S. Kierkegaard, *Samlede Værker*, København 1991, t. VI, s. 17 (dalej jako SV).

² SV, t. IX, s. 164 n.

³ *Ibid.*, s. 165.

lub etyczno-religijnego wyrażała się bowiem w uwzględnieniu często podkreślanego faktu, że „podmiot poznający egzystuje”. W tym oczywistym i prostym fakcie tkwiła według niego tajemnica poznania w ogóle, klucz do „poznania poznania”. Kierkegaard nie przeczył bowiem, że poznanie obiektywne, odnoszące myśl poznającą do pewnego istniejącego przedmiotu i poszukujące ich wzajemnej zgodności, jest uprawnione we właściwym dla siebie zakresie i zastosowaniu, na przykład w przyrodoznawstwie. Jego krytyka dotyczyła natomiast nieuprawnionego przenoszenia kategorii obiektywnych do dziedzin, gdzie, zdaniem myśliciela, nie miały one w ogóle zastosowania.¹ W pierwszej kolejności miał na myśli właśnie etykę i religię. Kierkegaard podważał ich roszczenia do ważności obiektywnej, przedstawianej jako niepodważalne „prawo natury”. Kwestionował pretensje do uniwersalizacji, do powszechnego obowiązywania we wszystkich dziedzinach aktywności poznawczej: do stania się w ten sposób jedyną i wyłączną drogą zdobycia prawdy. Rozwiewał zwłaszcza miraż, jakie roztaczało poznanie obiektywne w niektórych swych wersjach przed uczoną publicznością epoki: mianowicie nadzieję na osiągnięcie prawdy absolutnej wyłącznie za sprawą rozumu.

Podjęta przez Kierkegaarda krytyka poznania obiektywnego wskazała jego luki, sprzeczności i ograniczenia, jego niepewność i zmienność. Kierkegaard stał się jednym z radykalnych nowoczesnych krytyków tak czczonej nauki i poznania naukowego. Wystąpił jako przeciwnik optymistycznej tendencji, dominującej zresztą w kulturze XIX i XX wieku, upatrującej w poznaniu naukowym i w wiedzy technicznej wzór dla wszelkich rodzajów działalności ludzkiej. Przeciwstawił się traktowaniu ich jako sfery autonomicznej, nadrzędnej w stosunku do życia jednostki i konstytuującej je. W XX wieku krytyka ta silnie inspirowała Heideggera i egzystencjalistów. Kierkegaard stworzył pewien historyczny model postawy krytycznej wobec poznania i wiedzy.

W XIX oraz XX wieku ideą przewodnią filozofii człowieka stała się ludzka autokreacja, dokonywana za sprawą pomnażania osiągn-

¹ Por. *ibid.*, s. 80.

nięć poznania naukowego i wiedzy technicznej oraz regulowania dzięki nim losów jednostek, społeczeństw i całej ludzkości, jak też dysponowania zasobami przyrody. Poznanie okazywało się w tak zarysowanej perspektywie jedynym skutecznym środkiem i jedynie trafną drogą uszczęśliwienia jednostki i ogółu. Zamieniało się w cel najwyższy, jako niezawodny sposób na urzeczywistnienie aspiracji człowieka i jego istoty gatunkowej. Właściwa mu orientacja na przedmiot powodowała, że istota ludzka – podmiot poznania – ulegała w rezultacie bądź to uprzedmiotowieniu, jako zewnętrzny obiekt obserwacji, eksperymentów i badania, bądź to eliminacji jako czynnik nieistotny w procesie kształtowania i pomnażania wiedzy. I to właśnie stało się przedmiotem uwagi oraz celem krytyki Kierkegaarda. Skupił się on przede wszystkim na nie dającej się według niego usunąć kolizji podmiotu poznania i podmiotu egzystencji. Trzeba jednak zauważyć, że pozycja krytyczna Kierkegaarda miała charakter szczególny. Wyrastała ona bowiem z motywowanej religijnie nieufności do poznania o charakterze naukowym, z przesłanek pozaracjonalnych. W tym sensie dowodziła tego, co z góry i uprzednio zakładała jako pewnik. Nie wykluczało to jednak jej zasadności czy trafności, choć wskazywało na „nieczyste intencje”, na wybiórczość i jednostronność krytyka. Pozycja Kierkegaarda, gdzie indziej niestrudzonego tropiciela „falszów etycznych”, była w omawianej materii, paradoksalnie, etycznie niejasna i wątpliwa.

Kierkegaard ujmował obiektywizm jako swego rodzaju „pogląd na życie” (*Livs-anskuelse*)¹, podczas gdy sam postulat obiektywizmu ujęcie takie wykluczał. Jego realizacja domagała się bowiem usunięcia lub zawieszenia wpływu uprzednich przekonań na przebieg i wyniki poznania danego zjawiska. Dowodziło to zarazem, iż Kierkegaard dokonywał dogodnej dla siebie antropologicznej redukcji treści i form poznania przedmiotowego. Przeniósł on zagadnienie poznania z płaszczyzn teoriopoznawczej, ontologicznej, metodologicznej na płaszczyznę antropologiczną oraz podjął próbę interpre-

¹ Por. L.P. Pojman, „Attack on Objectivity”, w: *The Logic of Subjectivity*, Alabama 1984, ss. 22-53.

tacji podmiotu poznania jako kategorii egzystencjalnej.¹ Zamiast pytać, jak udoskonalić poznanie i pomnożyć możliwości w tej dziedzinie, odwrócił problem. Postawił pytanie, czy nie zwraca się ono przeciwko człowiekowi i nie zwraca go przeciw samemu sobie. Odslonił więc w poznaniu przedmiotowym wymiar dla poznania tego zasłonięty. Poruszył kwestie, których nie było ono zdolne podjąć, a które decydowały o jego sensowności.

III

Do najważniejszych składników koncepcji Kierkegaarda należało przeciwstawienie poznania obiektywnego, skierowanego na zewnątrz, ku przedmiotowi, oraz poznania subiektywnego, skierowanego przeciwnie, ku podmiotowi i jego wnętrzu. Pierwsze dotyczyło zmysłów, zjawisk historycznych, opierało się na założeniu tożsamości myśli i bytu; uprawiane było przez Hegla i jego zwolenników. Cechą poznania obiektywnego była jego pozytywność: odniesienie się do zastanego i faktycznie istniejącego przedmiotu, odtworzenie go („podwojenie”) w rzeczywiście posiadanych przezeń właściwościach. Jednakże Kierkegaard tę pozytywność poznania obiektywnego zdecydowanie dezawuował. „Pozytywność w stosunku do myślenia pozwala się sprowadzić do następujących określeń: pewności zmysłowej, wiedzy historycznej, wyniku spekulatywnego. Jednakże ta pozytywność jest właśnie czymś nieprawdziwym.”² Pewność zmysłowa nie chroniła podmiotu przed zwątpieniem, a wyniki poznania spekulatywnego okazywały się produktem abstrakcji i sztuczną konstrukcją. Z kolei wiedza historyczna nie była kompletna i niepodważalna. Wiedza ta, jak przyjmował Kierkegaard, „porusza się

¹ Antropologiczną interpretację myśli Kierkegaarda zaproponował i uzasadnił jego wybitny znawca i komentator ukraińskiego pochodzenia Gregor Malantschuk w książce *Kierkegaard's Thought*, przeł. H. Hong, E. Hong, Princeton 1971, rozdz. I „Anthropological Contemplation”, ss. 9-101. Malantschuk oparł swoją interpretację na pochodzącym z 5 VII 1840 roku zapisku z dzienników Kierkegaarda (*Papirer* III A3) mówiącym o tym, że nowsza filozofia przeszła od zagadnień poznania do „kontemplacji antropologicznej”, której jednak nie rozwinęto.

² SV, t. IX, s. 69.

stale w sferze wiedzy przybliżonej¹. Do pewności w tej dziedzinie można dojść jedynie w perspektywie i postępie w nieskończoność, co odpowiada nieskończonemu stawaniu się historii. Dla skończonej, śmiertelnej jednostki jest ona zatem nieosiągalna. Jednostkom jest dostępna jedynie wiedza cząstkowa i przybliżona. Wynikał stąd wniosek, że wiedza jako taka nie może być opoką egzystencji. „Wiara w potęgę wiedzy” jest krucha i płytka – polega na wmówieniach. Jednostka nie może w niej znaleźć lekarstwa na lęk, niepokój, trwogę, melancholię, rozpacz. Lektura podręcznika zoologii lub historii prawa miała się nijak do ogromu rozpaczki spowodowanej zawodem miłosnym lub śmiercią najbliższych.

Krytyka Kierkegaarda zmierzała przede wszystkim do wyeksponowania problemu podmiotu, pytania, co począć z własną – nie cudzą – egzystencją. Tymczasem poznanie pozytywne i obiektywne to uniemożliwiało. Działo się tak przede wszystkim dlatego, iż idea przewodnią poznania pozytywnego było właśnie ograniczenie roli podmiotu w poznaniu i wpływu na przebieg i wyniki, m.in. poprzez stosowanie niezawodnych metod badawczych. Naruszało fundamentalną dla Kierkegaarda zasadę epistemologiczną: *quicquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur*². Poznanie obiektywne i pozytywne z jednej strony łamało zasadę *per modum cognoscentis cognoscitur*, z drugiej zaś strony kojarzyło podmiot poznający i zewnętrzny, heterogeniczny, nie przystający do niego przedmiot.

Taki model nie znajduje zastosowania w przypadku zjawisk, w których subiektywność była czynnikiem aktywnym lub decydującym i gdzie zamiana jej w przedmiot powodowała zniekształcenie przebiegu i wyniku poznania. W obszarze religii oraz etyki, zdaniem Kierkegaarda, poznanie obiektywne nie jest możliwe. Tym samym odwracał on tradycyjną argumentację obiektywizmu skierowaną przeciwko ingerencji podmiotu (subiektywności) w przebieg i wyniki poznania. „W stosunku do wszelkiego poznawania, gdzie okazuje się, iż przedmiotem poznania jest samo wnętrze

¹ Ibid., s. 70; por. *ibid.*, s. 24.

² Ibid., s. 48. L. Pojman uważa tę zasadę za podstawę epistemologii Kierkegaarda; por. *op. cit.*, ss. 60-63.

subiektywności (*Subjektivitetens Inderlighed*), okazuje się zarazem, że poznający musi wykazać to samo nastawienie.¹ Subiektywność należało zatem poznawać subiektywnie, zjawiska obiektywne – obiektywnie. Wskazywało to zarazem, że obiektywna interpretacja takiej kategorii jak „podmiot poznania” jest ułomna lub wewnętrznie sprzeczna.

Dla Kierkegaarda kluczowym argumentem w tej dziedzinie było twierdzenie – powracające wciąż w *Afsluttende...* – że podmiot poznający jest „egzystującym” (*den Existerende*) i że w rezultacie egzystowanie to powinno wyrażać się w przebiegu i formie poznania, w szczególności w myśleniu i formie komunikowania. Powinny one bowiem odzwierciedlać własności egzystencji.²

Otóż poznanie obiektywne i pozytywne, jak twierdził Climacus w *Okruchach* i *Afsluttende...*, egzystencję tę brało w nawias lub w ogóle wykluczało z kręgu poznania jako coś nieistotnego. Pomiętało ono „położenie podmiotu poznającego w egzystencji” i powoływało do życia pewien sztuczny, mianowicie „fikcyjny podmiot obiektywny”³, który pojawiał się na miejscu i występował w roli podmiotu rzeczywiście egzystującego. Według Climacusa było to zabiegiem poznawczym, a przede wszystkim egzystencjalnie nieprawomocnym. Przyjmował on bowiem, iż „każdy podmiot jest pewnym egzystującym podmiotem”⁴ i że w konsekwencji również podmiot poznający i podmiot myślący, heglowski podmiot czystego, spekulatywnego myślenia jest z natury rzeczy podmiotem egzystującym.⁵

Tymczasem podstawową cechą „fikcyjnego podmiotu obiektywnego” było właśnie abstrahowanie od przymiotów egzystencji: jej niegotowości, stawania się, samotranscendencji, wpisanego w nią dążenia ku czemuś poza nią samą (*Stræben*), łączenia w niej pierwiastków heterogenicznych (cielesności i duchowości, czasowości i wieczności, negatywności i pozytywności, patosu i komizmu itd.)

¹ Ibid., s. 48.

² Ibid., s. 69; por. SV, t. X, s. 53.

³ SV, t. IX, s. 70.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., s. 158.

oraz zawartych w niej sprzeczności. Obiektywny podmiot poznający zamieniał się w wyniku abstrakcji w idealny twór myślowy, istniejący wyłącznie *sub specie aeternitatis*, gotowy i niezmienny, bytujący jako „czyste Ja” (*det rene Jeg*), zawsze sobie równe, przemienione w pustą ogólność. Pod wieloma względami był on zatem pełnym przeciwieństwem podmiotu egzystującego. Pozbywał się łatwo takich egzystencjalnych niedogodności jak indywidualność i pojedynczość (*det at vaere den Enkelte*), konkretność, nietożsamość i niedopełnienie.

„Obiektywne” nastawienie epoki stało się ulubionym celem ironii i polemik Kierkegaarda. W nastawieniu tym bowiem wyrażało się „roztargnienie” współczesnych, zapomnienie o egzystencji, o tym przede wszystkim, że samemu jest się kimś egzystującym. Dążenie do uzyskania obiektywnej i pozytywnej wiedzy – pewności, kompletności, konieczności – przesłoniły według niego horyzont egzystencji.¹ „Myśliciel, pisał Climacus w *Afsluttende...*, który w całym swoim myśleniu zapomniał pomyśleć o tym, że jest egzystującym, nie wyjaśnia istnienia (*Tilvaerelsen*), lecz próbuje przestać być człowiekiem. Zamierza on stać się książką lub ‘czymś obiektywnym’, czym może stać się jedynie jakiś Munchhausen. Trudno zaprzeczyć, że myślenie obiektywne ma swoją realność, jednakże jest ono nieporozumieniem z punktu widzenia myślenia, które akcentuje subiektywność. Gdyby nawet pewien człowiek przez całe swoje życie zajmował się wyłącznie logiką, to przecież w logikę się nie zamieni i dlatego sam egzystuje w innych kategoriach.”²

Właśnie ten rozstęp między kategoriami wiedzy oraz kategoriami egzystencji przykuwał uwagę Kierkegaarda. Były one groteskowo niewspółmierne i nieprzekładalne na siebie. Krytyka pozornie obiektywnego podmiotu poznającego miała tedy na względzie wydobycie egzystencjalnego dysonansu pomiędzy nim i podmiotem rzeczywiście egzystującym „w innych kategoriach”, które wymykały się poznaniu, choć ich wpływ na egzystencję był niezaprzeczalny. Dokonując wykluczenia tych „innych kategorii” (egzystencjalnych

¹ E. Webb, „Søren Kierkegaard Consciousness as Incarnate Subjectivity”, w: *Philosophers of Consciousness*, Seattle 1988, s. 235.

² SV, t. IX, s. 80.

i antropologicznych) z pola widzenia, poznanie obiektywne i pozytywne bynajmniej nie przeciwstawiało się w ten sposób „irracjonalizmowi”, lecz przeciwnie, przyczyniało się, często wbrew deklarowanym intencjom, do jego intensyfikacji.

IV

Motywnym przewodnim *Afsluttende...* było twierdzenie, że „prawda jest subiektywnością” (*Sandheden er Subjektiviteten*). Johannes Climacus, pseudonim Kierkegaarda, starał się uzasadnić je przede wszystkim tym, że górowało ono nad innymi koncepcjami prawdy, które mogłyby ewentualnie z nim konkurować. Punktem wyjścia jego rozważań były empiryczna oraz idealistyczna koncepcja prawdy. W koncepcji empirycznej kryterium prawdy miała być „zgodność myśli z bytem”, w drugiej zaś odwrotnie – „zgodność bytu z myślą”. Jednakże Climacus zwracał uwagę na fakt, że o wartości tych koncepcji decydował sposób rozumienia bytu (*Vaeren*). Otóż dowodził on, że jeśli byt pojmuje się w obu tych koncepcjach w sposób empiryczny, to „sama prawda zamienia się w *Desideratur*”, jest tylko postulatem.¹ Następuje to dlatego, że, przedmiot empiryczny oraz egzystujący podmiot poznający nie są gotowymi całościami. I jeden, i drugi „staje się”, a zatem prawda może być jedynie „przybliżeniem”, nie zaś definitywnym ustaleniem. W tym otwartym „przybliżaniu się” do prawdy nie można ustalić ostatecznego zakończenia procesu, ani też jego absolutnego początku. Jeśli jednak w przybliżaniu się do prawdy pojawiają się jakieś konkretne punkty wyjścia i punkty dojścia, to mają one jedynie charakter względny. Początek i konkluzja pojawiają się wyłącznie dzięki „ingerencji z zewnątrz” – za pośrednictwem przerwania mocą decyzji immanentnego i nieskończonego w swej immanencji łańcucha pomyśleń.² Inaczej mówiąc, proces przybliżania się do prawdy bądź to rozpoczyna się, bądź to ulega przerwaniu dzięki czynnikom względem tego procesu heterogenicznym.

¹ Por. *ibid.*, s. 157.

² Por. *ibid.*, s. 99, 158.

Kwestia ta miała doniosłe znaczenie. Kierkegaard przyjął bowiem, że owe „ingerencje z zewnątrz” w proces poznawania prawdy miały jednak charakter subiektywny, podmiotowy. Dowodziły one, że kategoria czystego podmiotu poznania była wyłącznie fikcją teoretyczną, fantastycznym wymysłem spekulatywnych filozofów. Świadczyły też, że idea takiego sztucznego podmiotu poznania mogła ukształtować się dzięki pominięciu niektórych istotnych własności podmiotu rzeczywiście egzystującego. Mimo ich wykluczenia, dawały one o sobie znać w sytuacjach granicznych. Ów podmiot egzystujący ingerował zatem w proces poznawczy niejako z ukrycia, jako podmiot aktów woli, nie zaś jako podmiot myślenia.

Kierkegaard mącił zatem optymistyczny, pełen wiary i zaufania we własne możliwości obraz podmiotu poznającego i samego poznania, jaki kształtowały współczesna mu filozofia i nauki szczegółowe. Poznanie traciło przede wszystkim przyznawaną mu powszechnie niezależność i autonomię, wewnętrzną jednolitość i jednorodność, spistość, ciągłość i jednoznaczność. Traciło przejrzystość i zrozumiałość. Stosowane do rozwiązywania zagadek i rozpraszania sytuacji niejasnych, samo stawało się czymś zagadkowym, nie do końca zgłębnym, powikłanym. Stawało się zatem czymś problematycznym w relacji do pomiotu poznającego, którego reputacja, kompetencje i uprawnienia zostały poddane w wątpliwość. Jednobarwny, wyidealizowany i dodatni obraz poznania ulegał zamięnieniu i rozpadał się w rezultacie krytyki egzystencjalnej i antropologicznej. Poznanie odsłaniało własną połowiczność, negatywność i heteronomię. Jego dążenie do samowładzy i do samowystarczalności zostało postawione pod znakiem zapytania.

Ukazywała to podjęta przez Climacusa w *Afsluttende...* krytyka idei systemu i poznania systemowego. System w oczach jego zwolenników stanowił szczyt i zwieńczenie rozumowego poznania rzeczywistości przedmiotowej, triumf wiedzy obiektywnej. System miał być autonomiczny, pełny i spójny. Tymczasem Climacus dowodził, że nie może powstać system istnienia (*et Tilvaerelsens System kan ikke gives*), albowiem „system oraz zakończoność i zamkniętość wzajemnie sobie odpowiadają, podczas gdy istnienie jest właśnie czymś przeciwnym”. „Istnienie, utrzymywał Climacus, jest czynnikiem rozgraniczającym, który rozdziela jedno od drugiego”, natomiast

„systemowość jest zakończonością i zamkniętością, która jednoczy”¹. System w najlepszym razie mógł objąć, uporządkować i wyjaśnić istnienie minione, dokonane i spełnione, natomiast w stosunku do istnienia aktualnego i przyszłego pozostawał wyłącznie hipotezą, a więc przypuszczeniem, które mogło się nie potwierdzić. Jeśli zaś system miał być całością wiedzy, to powinien zawrzeć w sobie wiedzę o budowniczym tego systemu. Budowa skończonego i kompletnego systemu wymagała zatem skończonej i kompletnej wiedzy o budowniczym. Wiedzę tę zaś można było uzyskać dopiero wtedy, kiedy życie budowniczego dobiegło kresu. Budowa systemu okazywała się więc niewykonalna. Wymagała spełnienia warunków, które wzajemnie się wykluczały.

Załamaniem się szczytnej idei zbudowania doskonałego systemu wiedzy było zarazem pogrzebaniem nadziei na uzyskanie pewnej, gotowej i ostatecznej prawdy. Prawdą okazywała się natomiast niepewność i zawodność prawdy, jej niepełność względem istnienia. Warunkiem przybliżenia się do prawdy było bowiem dążenie subiektywnie egzystującego podmiotu do niej. Tymczasem „dążenie” stanowiło kategorię etyczną, a nie epistemologiczną i wiązało prawdę z subiektywnością.

Podmiot zatem nie mógł być już ujmowany jako „czysta, abstrakcyjna subiektywność”, co wedle Climacusa było określeniem z gruntu przedmiotowym.² Bowiem wykluczeniu podlegało tu jego konkretne, czasowe egzystowanie. Owa „czysta subiektywność” stawiała się zaprzeczeniem konkretności egzystencji, która tak istotna stała się dla Kierkegaarda.

Kładąc nacisk na problematykę egzystencji pomijaną przez spekulatywną filozofię, Kierkegaard rozgraniczał zatem w *Afsluttende...* „drogę refleksji obiektywnej” oraz „drogę refleksji subiektywnej”.³ Droga refleksji obiektywnej oddalała się od podmiotu. Stanowił on dla niej czynnik pochodny i przypadkowy, jego konkretna egzystencja była czymś obojętnym, ginącym z pola widzenia. Droga ta wszelako

¹ Ibid., s. 101.

² Por. *ibid.*, s. 105, 161.

³ Por. *ibid.*, s. 109, 160 n.

– niezależnie od tego, czy kroczący nią tego chciał, czy też nie chciał – była zawsze drogą konkretnej jednostki, w terminologii Kierkegaarda: podmiotu subiektywnie egzystującego. Pod wpływem heglowskiej filozofii i pozytywnej nauki, podmiot ten nabywał zupełnie opacznego przekonania, że ni stąd, ni zowąd przekształcił się w „czysty podmiot poznania”. Jego powołaniem w tej roli było całkowite wyzbycie się balastu kapryśnej i zwykle nieokiełznanej subiektywności, przemiana w czyste Ja. To właśnie to szczytne zadanie kierowało go przeciwko samemu sobie. Nakazywało traktować siebie i własną egzystencję jako czynnik pozbawiony wpływu na poznanie.

Kierkegaard wykazywał jednak, że zadanie polegające na wyzbywaniu się subiektywnej podmiotowości egzystencjalnej i na konsekwentnej przemianie w obiektywny podmiot poznania było zupełnie karkołomne. Realizowane z uporem i samozaparciem, prowadziło do dystrakcji, do sytuacji komicznych lub zgoła absurdalnych. Efektem było jedynie „ja śmieszne”, a nie wymaginowane „ja czyste”. Próby pełnej przemiany podmiotu egzystującego w abstrakcyjny podmiot epistemologiczny potwierdzały – wbrew zamiarom filozofów – prawdę przeciwną do tej, którą starano się osiągnąć „drogą refleksji obiektywnej”. Podmiot egzystujący okazywał się heterogeniczny, kształtowany przez spreczne pierwiastki i tendencje. Zatem egzystowanie jest dążeniem (*Straeben*) i zadaniem (*Opgave*), obejmującym również dążenia i zadania przeciwne egzystencji. Zaś egzystencja podmiotu tak czy inaczej wyciska swoje piętno na poznaniu przedmiotowym, na pozór samoistnym i jednolitym.

V

Postulując rozdzielnność „drogi refleksji obiektywnej” oraz „drogi refleksji subiektywnej”, Kierkegaard istotnie modyfikował rozumienie subiektywności. Odbierał mu charakter naturalistyczny i psychologiczny. Subiektywność w ujęciu Climacusa z *Afsluttende...* nie była tedy zbiorem zastanych, psychicznych i psychofizycznych cech jednostki, które określały jej sposób odczuwania, myślenia i postępowania w stosunku do samej siebie i do otoczenia. Nie była czymś ustalonym i gotowym. Rdzenia subiektywności Kierkegaard

upatrywał natomiast w podejmowaniu samodzielnych decyzji. Decyzje oznaczały przemianę podmiotowości estetycznej w introwertyczną i skupioną na sobie samej podmiotowość etyczną i religijną. Decyzje były tedy znakiem budzenia się z letargu podmiotowości pierwotnie uśpionej, drzemającej lub rozmarzonej. Z tego względu podmiot subiektywnie egzystujący był w jego ujęciu dynamiczną potencjalnością: stawaniem się, rozwojem, zdolnością przemiany, zadaniem i nawet sztuką. Jego kluczową własnością i wyróżnikiem była więc możliwość zwrócenia się ku sobie samemu (bycie pewnym stosunkiem do siebie oraz stosunkiem do tego stosunku), nieskończone zainteresowanie sobą i zatroskanie o siebie. Oznaczało to wyzbycie się postawy neutralnego obserwatora rzeczywistości przedmiotowej, zatracającego się w owym „wychyleniu się ku czemuś”, „patrzeniu poza siebie”.

Powyższa koncepcja subiektywności miała w *Afsluttende...* zabarwienie wyraźnie polemiczne. Zwraçała się przeciwko roztopieniu podmiotu etycznego – podmiotu decyzji – w rzeczywistości dziejów powszechnych.¹ Będąc rzeczywistością „dialektycznie kwantytatywną”, rozcieńczała i zacierała ona bezwzględne, etyczne różnice między dobrem i złem. Przekształcała je w „określenia estetyczno-metafizyczne”, jak „wielkość dzieła” czy „postać znacząca”. Określenia takie w jednakowym stopniu odnosiły się do postępów szlachetnych i nagannych. W panteonie historii mieściły się tedy na równych prawach postacie bliskie świętości, jak i emanujące diabolicznym złem. W dziejach powszechnych, ubolewał tedy Climacus, liczą się czynniki inne niż „dialektycznie etyczne”. Ważą w nich mianowicie „przypadki, okoliczności, owa gra sił, w której istniejąca historyczna totalność wchłania i przetwarza działanie istoty pojedynczej po to, ażeby zamienić je w coś innego, co bezpośrednio już nie należy do niej”². Jednostka, ostoja subiektywności i etyki, w powszechnodziejowej totalności ulegała kompletnej degradacji. Stawała się w niej surowcem ogólności.

¹ Roztopienie takie A. Rudd określił jako „disengagement” i analizował w książce *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford 1993.

² *Ibid.*, s. 111.

Kierkegaard zauważał, że jednostki ulegały wewnątrz temu imperatywowi ogólności. Zamieniały go w normę i cel własnych działań. Machina historii wypierała i zastępowała tedy podmiotowość jednostki, jej bycie „w sobie i dla siebie”. Zajmowała należne podmiotowości miejsce, przejmowała jej role. Zabierała jednostce jej wewnętrzną wolność, swobodę dysponowania sobą, swobodę decyzji. Motywy etyczne jej działań ukrycie i podstępnie zamieniała na motywy powszechnodziejowe: wywieranie wpływu, posiadanie dóbr i znaczenia, zdobycie rozgłosu, sprawowanie władzy.

Rodziło to mylne wrażenie, że kategorie te są w stosunku do siebie współmierne, na siebie przekładalne. Subiektywność stawiała się w ten sposób sceną zewnętrznosci. Traciła egzystencjalną, jakościową odrębność i niezależność. Traciła samą siebie. I to właśnie, ogólnie biorąc, motywowało i czyniło możliwym przemianę pojedynczego i konkretnego podmiotu egzystującego w abstrakcyjny, ogólny i obiektywny podmiot poznania. Jego ogólność i obiektywność była w jakimś stopniu wytworem procesu dziejowego: zamiany kategorii subiektywnych i etycznych na kategorie przedmiotowe, poddające się uogólnieniom i systematyzacji.

Czyn etyczny tracił swą odrębność i wyrazistość w historycznej totalności obiektywnych faktów. Tracił powiązanie z duchową intencją sprawcy, dramatyzmem poprzedzających go wyborów i napięciem towarzyszącym podjęciu ostatecznej decyzji. Faktyczność zamieniała czyn, jak zauważał Climacus w *Afsluttende...*, w coś innego niż to, czym zamierzał być pierwotnie, w zamyśle autora. Tworzyła z niego rekwizyt historycznego spektaklu, podległy określeniom i ocenom głównie estetycznym, tak odmiennym od etycznych. Intencja i indywidualność ginęły natomiast bezpowrotnie w zgiełku ocen i komentarzy. Uspołeczniana jednostka dostosowała swe poglądy i zachowania do ogółu a swe przeżycia do warunków i wymogów publicznego spektaklu i powszechności dyskursu. Poruszenia myśli i emocje indywiduów naśladowały takt poruszeń masy ludzkiej. Następowały pod jej dyktando.¹ Tymczasem Kierkegaard

¹ Ten proces przedstawił Kierkegaard zwłaszcza w *Den Enkelte*, SV, t. XVIII, ss. 147-157.

ową masę uważał jedynie za „abstrakcję”, zaś jej oddziaływanie na indywidualia za niwelujące.¹ Skutkiem tego w nowoczesnej cywilizacji pojawił się nowy twór – jednostka abstrakcyjna. Określały ją relacje do narodu, państwa, instytucji kościelnych, partii politycznych itp., nie zaś relacja do siebie samej czy świadomość „bycia kimś pojedynczym” (*at vaere den Enkelte*). Jednostka abstrakcyjna, urabiana nieustannie przez masę, była według niego jednostką statystyczną, porównawczą i stopniowalną w swych własnościach. Stanowiła istotę anonimową, wyzuta z własnych sądów, przeżyć, decyzji, a więc także z osobowości. Tworzyła jednostkę uproszczoną, zniwelowaną, przewidywalną w jej myśleniu i zachowaniach. Tworzyła zatem przeciwieństwo podmiotu i subiektywności w rozumieniu egzystencjalnym.

Opinia ogółu według Kierkegaarda nie była powodem przyjęcia jakiegoś poglądu za prawdę. To samo dotyczyło się naśladowania rozpowszechnionych w zbiorowości postaw i zachowań. Jego zdaniem zgoda powszechna kształtowała tylko wzorzec. Jednostka nie była zobligowana do liczenia się z nim i do postępowania zgodnie z jego warunkami. Subiektywność była bowiem z definicji czymś nieuwarunkowanym, swobodnym i wyrażała się w ironii i tzw. komunikacji pośredniej.

VI

Filozofowi zapominającemu w rozrządzeniu o własnej egzystencji – a więc także o własnej subiektywności – Climacus przeciwstawił „subiektywnie egzystującego myśliciela” (*den subiektive eksisterende Taenker*), którego zadaniem było myślenie uwzględniające fakt egzystowania. „Podczas gdy myślenie obiektywne pozostaje obojętne wobec myślącego podmiotu i jego egzystencji, myśliciel subiektywny jest jako egzystujący istotnie zainteresowany swoim własnym myśleniem, egzystuje w nim.”²

¹ Zob. szkic *En literair Anmeldelse*, SV, t. XIV, ss. 77-88. Także *Papirer VII B* 125.

² SV, t. IX, s. 63.

Cóż to znaczy „być zainteresowanym swoim własnym myśleniem”? Niewątpliwie stwierdzenie to wskazuje na różnicę między jednostką myślącą obiektywnie i myślącą subiektywnie. Myślenie obiektywne było bowiem, zgodnie z charakterystyką Climacusa, programowo beznamiętne i bezinteresowne, obojętne na sytuację i życiowy kontekst. Postulat zwrócenia się ku własnemu myśleniu równał się żądaniu autorefleksji – myślenia o myśleniu, podwojenia go – jednakże w nim się nie wyczerpywał. „Refleksja skierowana ku wnętrzu stanowi podwójną refleksję subiektywnego myśliciela. Myśląc myśli on ogólnie, jednakże jako egzystujący w tym myśleniu, jako uprawiający je w swoim wnętrzu, coraz bardziej izoluje się on subiektywnie.”¹

Myślenie obiektywne ignorowało ze swej istoty przeżycia wewnętrzne badacza lub filozofa oraz akt przyswojenia (*Tilegnelse*) sobie przez niego myślanej i komunikowanej treści. Natomiast myślenie subiektywne, odwrotnie, było „nieskończenie” i „namiętne” na tych sprawach skupione i nimi pochłonięte. Pierwsze miało więc charakter bezpośredni, było jednorodne i jednowarstwowe, zajęte sobą i pogrążone w sobie. Wzgląd na zakomunikowanie był w nim wtórny. Z kolei w myśleniu subiektywnym wzgląd ten wysuwał się na pierwszy plan.² Myśliciel subiektywny, traktowany przez Kierkegaarda jako ideał egzystencjalny, pragnął bowiem uniknąć samoprzedmiotowienia w komunikacji – w nieodzownych dla niej formach wspólnych i zastanych – oraz pozostawić odbiorcy maksimum swobody w przyswajaniu komunikowanej treści i określeniu swojego stosunku do niej. Pragnął tedy uniknąć dyrygowania odbiorcą, sytuowania go w roli ucznia, a siebie w roli autorytetu, co w egzystencjalnej komunikacji etycznej lub etyczno-religijnej było zachowaniem niedopuszczalnym. Jedyną dostępną dla subiektywnego myśliciela formą przekazywania myśli i porozumiewania się była zatem forma pośrednia, podległa egzystencjalnej „dialektyce komunikacji”.

¹ Ibid.

² Ibid., s. 65.

Różnice między myślicielem obiektywnym i subiektywnym przejawiały się także w stosunku do prawdy. Myśliciel obiektywny dążył tak czy inaczej do ustalenia wzajemnej zgodności bytu i myśli. Prawdą była dla niego sama ta zgodność, nie zaś jego osobisty stosunek do niej. Inaczej rzecz się miała u subiektywnie egzystującego myśliciela. To właśnie subiektywność była dla niego najważniejsza. Bardziej od treści prawdy liczył się osobisty stosunek do niej: akt jej wewnętrznego przeżycia i przyswojenia. Myśliciel obiektywny w drodze do prawdy pogrążał się tedy w jej dociekanii i rozważaniu oraz w dochodzeniu do ostatecznych konkluzji, zawsze zresztą, według Kierkegaarda, aproksymatywnych lub hipotetycznych. U myśliciela subiektywnego rzecz sprowadzała się natomiast do osobowej decyzji: wierzyć, albo nie wierzyć przedstawionemu twierdzeniu. Oto w jaki sposób Climacus definiował prawdę subiektywną. Określał ją jako „obiektywną niepewność, zachowaną w najbardziej namiętnym przyswojeniu wewnętrznym”¹. Prawdą w znaczeniu subiektywnym była więc namiętna, bezgraniczna wiara w coś, co w kategoriach obiektywnych nie spełniało warunku zmysłowej lub rozumowej pewności. Co więcej, wiara była w tym ujęciu także postanowieniem (*Bestemmelse*), „aktem wolności, wyrażeniem woli”², nie zaś jedynie chłodną refleksją lub poznaniem. Prawda obiektywna i subiektywna były więc jakościowo odmienne. Pierwszeństwo należało się jednak według Kierkegaarda prawdzie subiektywnej, ponieważ bez subiektywności zagadnienie prawdy w ogóle nie miałoby racji bytu (komu wówczas byłaby potrzebna? kto zająłby się jej poszukiwaniem?) i ponieważ w najgłębszych warstwach poznania obiektywnego tkwiły zawsze, jak już wspomniano, jakieś subiektywne akty woli i decyzje.

Koncepcja „subiektywnie egzystującego myśliciela” napotykała jednak na istotną trudność, związaną z naturą samego myślenia. Rzecz sprowadzała się do tego, iż myślenie jako takie było w rozumieniu Kierkegaarda czymś ogólnym i potencjalnym, natomiast

¹ Ibid., ss. 169 n.; t. X, s. 27.

² Ibid., t. VI, s. 76.

subiektywny myśliciel – kimś pojedynczym i konkretnym. Jak zatem to, co ogólne może uchwycić to, co jednostkowe?

Otóż ostateczną granicą czystego myślenia i czystego, ogólnego podmiotu poznającego w zderzeniu z konkretnością egzystencji jest samobójstwo, „albowiem samobójstwo pozostaje jedyną konsekwencją egzystencjalną czystego myślenia. Następuje ono wtedy, kiedy myślenie to – jako coś cząstkowego – nie zamierza się odnieść do bycia człowiekiem i zawrzeć kompromisu z jego osobistym, etycznym i religijnym egzystowaniem, lecz zamierza stać się wszystkim i czymś najwyższym”¹.

Kierkegaard zmieniał w rezultacie koncepcję podmiotu myślenia i poznania. „Co to znaczy, pytał, kiedy egzystowanie nie daje się pomyśleć [ponieważ myślenie jest przemianą konkretnej rzeczywistości w możliwość, *esse in posse* – E.K.], a egzystujący jest myślącym? Znaczy to, że myśli on momentami, że myśli naprzód i myśli wstecz. Jego myślenie nie jest w stanie osiągnąć absolutnej ciągłości. Tylko w fantazji może ktoś egzystujący znajdować się stale *sub specie aeternitatis*.”² Krytyka Kierkegaarda wymierzona w obiektywny i ogólny podmiot poznania kruszyła filozoficzne i teoretyczne fundamenty, które podtrzymywały jego konstrukcję. W świetle kategorii egzystencjalnych podmiot tego rodzaju był figurą fikcyjną. Zarzut nieciągłości myślenia dopełniał destrukcji tego podmiotu i nasuwał myśl, że kategoria ta wymagała nowych ujęć i rozwiązań.

VII

Co Kierkegaard proponował w zamian za poniechanie myśli o samobójstwie? Omówienie egzystencjalnych i teoriopoznawczych propozycji zawartych w *Afsluttende...* i innych pracach wymagałoby osobnych rozważań i nie ma tu na nie miejsca. Trudno jednak powstrzymać się od krótkiego komentarza. Czy chodziło mu o zawarcie „dziejowego kompromisu” między dążącą do autonomii filozofią i nauką oraz egzystencjalnie rozumianą i przeżywaną etyką

¹ Ibid., t. X, s. 15.

² Ibid., s. 33.

i religią? Czy też, przeciwnie, pragnął otworzyć między nimi przepaść i dowieść, że kompromis taki nie leży ani w naturze poznania, ani też w naturze etyki i religii?

To prawda, Kierkegaard pragnął uwolnić poznanie od iluzji, że w świecie ludzkim jest ono „wszystkim i czymś najwyższym”. Z drugiej strony, pragnął on również etykę i religię pozbawić złudzeń, że można je wywieść z porządku rozumu i rzeczywistości, tj. uzasadnić w kategoriach poznania i wiedzy, oraz nadać im walor obiektywności, czyli racji każdemu dostępnej i powszechnie ważnej. Climacus powtarzał: „Bez ryzyka nie ma wiary. Wiara jest sprzecznością między nieskończoną namiętnością wewnętrzną i obiektywną niepewnością.”¹

Zamiana wiary w obiektywną pewność oznaczała według Kierkegaarda wyrok śmierci dla wiary. Jej materią była bowiem wolność, akt woli i decyzja jednostki, podczas gdy obiektywna pewność przymioty te czyniła bezużytecznymi a wolne jednostki zamieniała w kukły, maszyny prawa natury. Tymczasem wiara, pojęta i praktykowana jako wyzwanie dla rozumu i ryzyko, stanowiła egzystencjalną treść subiektywności i jej punkt szczytowy. Zapośredniczenie przez wiedzę i następnie zamiana wiary na wiedzę (na doktrynę, *Laere*) było natomiast jawnym nieporozumieniem: wyłączeniem wiary z porządku egzystencji i przemianą w coś innego niż to, czym była ona rzeczywistość.

Jeśli zatem nie był możliwy kompromis między filozofią i nauką z jednej strony oraz etyką i filozofią z drugiej, to czy należało wybierać według formuły: albo – albo? Stanowisko Kierkegaarda w tej kwestii nie było jednoznaczne. Raz Kierkegaard zdawał się stawiać sprawę na ostrzu noża, innym razem skłaniał się do formuł jeśli nie kompromisowych, to wysoce dialektycznych i niejasnych.

Postawa tego rodzaju charakterystyczna była dla Climacusa w *Okruchach* i *Afsluttende...* Zamiast myślenia abstrakcyjnego proponował on „myślenie konkretne”, w którym „występuje ktoś myślący oraz określone, myślane coś (w znaczeniu czegoś pojedynczego), gdzie egzystencja daje egzystującemu myślicielowi myśl,

¹ Ibid., t. IX, s. 170.

czas i przestrzeń¹. Kierkegaard – w zgodzie z logiką swoich napaści na „docentów” i „filozofów” – oczywiście zaprzeczał, by wykreowany przez niego „subiektywny myśliciel” miał coś wspólnego z akademickim uczonym. „Subiektywny myśliciel – konstatował Climacus – nie jest uczonym, to artysta (*Kunstner*). Egzystowanie jest sztuką (*at existere er en Kunst*). Myśliciel ten na tyle pozostaje esteta, by jego życie otrzymało szlif estetyczny, na tyle etykiem, ażeby nim pokierować, na tyle dialektykiem, ażeby myślowo nad nim zapanować.”² Wszystko wskazywało, że projekt „subiektywnego myśliciela” był skrojony dokładnie na miarę samego projektanta.

Myśliciel ten nie pełnił dziejowej lub religijnej misji wobec innych ludzi. Jego skromnym zadaniem było „zrozumienie samego siebie w swej egzystencji”³. W ideale tym chodziło wyraźnie o syntezę rozmaitych dodatnich przymiotów intelektualisty oraz o zwrócenie filozofii raczej w kierunku sztuki i literatury niż spekulacji lub nauk empirycznych i ścisłych. Dążeniom tym bardziej odpowiadały figury „subiektywnego myśliciela” i „podmiotu egzystującego” niż figura zarozumiałego podmiotu poznania, tyrana w przebraniu mędrca.

Edward Kasperski

¹ Ibid., t. X, s. 36.

² Ibid., s. 52.

³ Ibid.